

América Latina y la Fenomenología del Sur

Luis Álvarez Falcón

Director de relaciones académicas e internacionales de *EIKASIA, Revista de Filosofía*

Resumen

Este estudio describe el desarrollo filogenético de la filosofía fenomenológica desde Europa hasta América Latina, señalando las líneas de transmisión y las diferentes recepciones en cada ámbito regional. Su objetivo principal es demostrar que, tras un desarrollo ontogenético de este movimiento filosófico, existen las condiciones para hablar de una *fenomenología del sur* como claro exponente de la filosofía contemporánea en el siglo XXI.

Palabras clave: fenomenología, Sur, ontogénesis, filogénesis, América Latina

Abstract:

Latin America and Southern Phenomenology

The aim of this essay is to describe the phylogenetic development of phenomenological philosophy from Europe to Latin America, highlighting the transmission lines and the different degrees of acceptance in each region. Our main goal is to prove that, after the ontogenetic expansion of this philosophical movement, we are able to define the concept of a *Southern Phenomenology* as a foremost exponent of contemporary 21st century philosophy.

Keywords: phenomenology, South, ontogenesis, phylogenesis, Latin America.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

América Latina y la Fenomenología del Sur

Luis Álvarez Falcón

Director de relaciones académicas e internacionales de EIKASIA, Revista de Filosofía

Presentación

En el año 2010, hace ya diez años, en el número extraordinario 33 de *Eikasía*, Revista de filosofía, bajo el título Filosofía en México, aparecía un compendio de la recepción de la fenomenología en América Latina (VVAA, 2010). Entre sus numerosos artículos encontrábamos algunas aportaciones fundamentales en ese momento. Su presentación llevaba por título: “Filosofía en México. El sentido de una presencia” (Álvarez, 2010, p. 225). Esta presentación comenzaba con un conocido fragmento de *El Laberinto de la soledad* de Octavio Paz:

Nada nos justifica ya y sólo nosotros podemos dar respuesta a las preguntas que nos hace la realidad. La reflexión filosófica se vuelve así una tarea salvadora y urgente, pues no tendrá nada más por objeto examinar nuestro pasado intelectual, ni describir nuestras actitudes características, sino que deberá ofrecernos una solución concreta, algo que dé sentido a nuestra presencia en la tierra (Paz, 1993, p. 118).

Para Paz no había justificación, la reflexión filosófica, salvadora y urgente, no es un pensamiento pasado, sino un pasado evocado, por venir, por pensar, por generar la actualidad del sentido de nuestra presencia hoy. Cuando hablamos de la recepción de un pensamiento, de una corriente filosófica, de una teoría, hablamos de su transmisión, de su extensión, de su fecundidad y de su capacidad para dar cuenta de los fenómenos, de sus intrigas simbólicas y de su institucionalización. Para Paz la solución concreta y el sentido de presencia en la tierra son la respuesta a una reflexión filosófica salvadora y urgente.

Diez años después de este monográfico, Filosofía en México, es un buen momento para valorar la transmisión de la fenomenología en América Latina. El extraordinario, número 94 de la revista Eikasía, es una oportunidad para añadir la experiencia de la recepción de la fenomenología latinoamericana en la última década, en una transmisión cada vez más compleja e influyente en el pensamiento europeo y en el horizonte internacional. Repensar el trabajo hecho por todos nos permite tener una visión panorámica de su transmisión y de su relevancia intelectual. Mi modesta perspectiva parte de México para extenderse a Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Bolivia, Perú, Costa Rica y la República Dominicana, sin desconocimiento del trabajo que se lleva a cabo en el resto del continente. Esa visión también está unida a mi

experiencia con la fenomenología de Italia y Portugal, que representa, más allá de las fronteras, un punto de unión transcultural que va definiendo el genitivo del Sur.

Desde una aproximación topológica, filológica y ontológica les presentaré, en primer lugar, una breve interpretación de la transmisión de la fenomenología en el Sur y, en segundo lugar, una justificación de su genitivo: una Fenomenología del Sur. Para ello, me centraré en la filogénesis y la ontogénesis de la filosofía fenomenológica en América Latina:

- Hablar de filogénesis es hacer referencia a la relación genética o de parentesco que puedan tener los seres vivos entre sí. En este caso, utilizaremos el término para describir las relaciones teóricas, académicas e intelectuales que han favorecido la transmisión de las tendencias, corrientes, grupos, escuelas y tradiciones.

- Hablar de ontogénesis es hacer referencia al desarrollo de la realidad y a su *factum*, *praxis* e institución. Desde el mundo de la vida al imaginario colectivo, el Sur y su colorido afectivo determinan una transmisión diversa que da sentido a la presencia de una determinada corriente filosófica. La génesis de la fenomenología en América Latina y en el sur de Europa es diferenciable en su desarrollo por múltiples factores y aspectos.

Como comprenderán la tarea es inconmensurable, por consiguiente, desde mi modesta experiencia esbozaré una tesis filogenética y una tesis ontogenética de la recepción de la fenomenología en América Latina. A partir de estas dos tesis, de sobras conocidas por todos, terminaré con una “conclusión climática” del arraigo fenomenológico en la geografía cultural y humana del Sur. Esta síntesis pretende ser un punto de partida y una invitación cordial a todos. La tarea está por comenzar.

Agradezco al Dr. German Vargas Guillén la invitación que, más bien, en el sentido más filosófico, es una “caja de cebos”. Agradezco a todas las personas a las que nombro en este texto su amistad y su colaboración, orgulloso del trabajo que realizan y de su responsabilidad y altura intelectual, y, por supuesto, este agradecimiento se extiende a las instituciones, sociedades, asociaciones y universidades que representan. Agradezco también a *Eikasía, Revista de filosofía*, el compromiso que supone este encargo, como responsable de las relaciones académicas e internacionales que hemos establecido en los últimos diez años con la fenomenología europea y con la Fenomenología del Sur.

Quiero expresar mi disculpa a todas aquellas personas, instituciones, universidades, grupos de investigación y editoriales que no voy a nombrar. No es por olvido, ni mucho menos por falta de aprecio y estimación, es debido a la extensión de esta publicación y a su carácter de invitación. Todas las afirmaciones que yo haga son cuestionables e interpretables, probablemente con mayor fecundidad que la que yo les presento. Por ello, les invito a su lectura y les agradezco tanto su buen criterio y atención como sus aportaciones futuras.

A continuación, hallarán un texto muy heterogéneo, con varios registros según el orden de exposición. En el epígrafe 1 encontrarán la primera tesis, una descripción detallada, aunque incompleta, que procede por enumeración de las referencias, trazando algunos de los árboles genealógicos de la transmisión filogenética del pensamiento fenomenológico en América Latina y el sur de Europa. En el epígrafe 2 encontrarán la segunda tesis, en un género de análisis filosófico que aborda múltiples aspectos desde diferentes aproximaciones y que anuncia la conclusión que podrán leer en el epígrafe 3. El ritmo de lectura variará según el ámbito de análisis y el orden de exposición en el que nos situemos.

1. La filogénesis de la filosofía fenomenológica del Sur

El 6 de marzo de 2020, en la sala Victor Matos de la Facultad de Filosofía de Coimbra, Portugal, en el contexto de la Jornada de Estudios Fenomenológicos organizada por el Dr. Luis Antonio Umbelino, celebramos la ya denominada: “Conferencia de Coimbra”. Bajo el sugerente título Situación actual de la filosofía fenomenológica, el Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina nos presentaba sus consideraciones sobre la fenomenología hoy. La conferencia de Coimbra terminaba con esta rotunda afirmación:

¿Cuál es pues la situación actual de la fenomenología? Me atrevería a formular el siguiente diagnóstico. Si la consigna básica de la fenomenología es la de atenerse a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*), nunca se debe acudir a ningún texto como si fuera sagrado. No se trata nunca de hacer historia de la filosofía, sino de hacer, sin más, filosofía fenomenológica. Hay seguramente una cierta fenomenología que distingue la filosofía académica de la filosofía mundana. Pero la filosofía fenomenológica debe exponer la Vida como Sistema sin anular la vida. Parece que es más bien en el Norte donde lo académico se separa espontáneamente de lo mundano. Mientras que, en el Sur, lo académico y lo mundano se funden. Tal vez la fenomenología actual sea una fenomenología donde lo que decide es la Vida del Sur. Tal vez tengamos que hablar de una Fenomenología del Sur (Sánchez, 2020).

En esta afirmación se recoge una interpretación filogenética de la recepción de la fenomenología, entendiendo esta filogénesis como una evolución de la filosofía fenomenológica a partir de sus textos, de sus autores y del desarrollo regional de este pensamiento desde sus orígenes geográficos e históricos. Esta interpretación filogenética marcará una primera recepción que parte de las fuentes más canónicas y estandarizadas, evolucionando en ulteriores recepciones que nos conducen hasta una recepción actual, determinada exclusivamente por los textos, y dentro de los textos por una determinada producción filológica que caracterizará lo que en otros momentos hemos denominado con el rótulo: “ortodoxia fenomenológica” (Álvarez, 2016, pp. 337-354). Hablamos de ese *zu den Texten selbst* que, en la tesis del Dr. Urbina, sustituye perversamente al original *zu den Sachen selbst*. Recordemos que fue Paul Ricœur el primero en esgrimir el término “herejía” para hacer referencia a las modulaciones

filogenéticas que se aprecian en la transmisión histórica de la obra de Husserl. Una aproximación de carácter filológico determina esta “recepción cero”, caracterizada por los textos más exotéricos del autor, entendiendo el término “exotérico” en referencia a los textos destinados a la publicación fuera de la escuela (gr. exo 'fuera').

Les recuerdo que el 22 de septiembre del año 2009, en Morelia, Michoacán, México, en el contexto del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, del ciento cincuenta aniversario del nacimiento de Husserl y del décimo aniversario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), en el auditorio del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el que suscribe presentaba esta tesis bajo el rótulo: “Phantasia y Subjetividad. El simulacro ontológico y la dimensión del sentido”:

Partiendo de este contexto histórico, la profunda crisis expuesta entre los años 1901 y 1913 tenderá a enquistarse en Husserl, y la práctica totalidad de la recepción de la fenomenología en los últimos cien años se habrá llevado a cabo a partir de los textos programáticos, el polo intencional, es decir, las Ideas de 1913, la Lógica de 1929, las Meditaciones de 1931 y la Crisis de 1936, junto con los cursos más monográficos. A este conjunto de textos exotéricos, intencionalmente programáticos, en busca de una exposición suficiente, aunque imposible, de la fenomenología, y que constituyen la ortodoxia fenomenológica, se opondrá otro subconjunto, el *Kleingeld*, la calderilla a la que apelaba Husserl en sus seminarios; un conjunto de textos esotéricos en los que se contradicen los dogmas básicos de la ortodoxia fenomenológica, y que comienzan su exposición más avanzada en el mencionado tomo XI de la Husserliana, alcanzando su cenit en el volumen XXIII, el editado por Marbach en 1980, bajo el título: Phantasia, conciencia de imagen, recuerdo (Álvarez, 2010, p. 153).

Los textos programáticos de Husserl parecen bloquear, en general, el desarrollo de la fenomenología, el despliegue mismo de la idea de intencionalidad (Álvarez, 2018). Lo que hemos denominado “recepción cero” va a partir del gran legado de estos textos programáticos. Su transmisión irá definiendo un modo de escolástica que, como mencionaba el Dr. Urbina, acude a los textos como si fueran “sagrados”, fundando una férrea y disciplinada academia; una especie de “logia” que rescata y salvaguarda la herencia del pensador de Friburgo y de su escuela. No es de extrañar.

Una serie de oscuros acontecimientos acompañan siempre, desde un principio, la transmisión de esta herencia. Un ejemplo clásico es la misteriosa narración del “rescate” del legado de Husserl tal como lo describe el padre Herman Van Breda (1959) y que hoy podemos leer en la traducción que hizo hace diez años Agustín Serrano de Haro para Revista de Occidente (Van Breda, 2010), y que bien podría ser motivo para una miniserie de intriga en un canal como Netflix. No es necesario nombrar las sucesivas fundaciones de archivos, con sus dificultades, ardides y conspiraciones, como si el material que se trasladaba, los textos mismos (*zu den Texten selbst*), fueran el preciado código que da cohesión y sentido a esta academia, creando a partir de ella una mitología.

La primera recepción de este gran legado se produce en América Latina coincidiendo con la llegada de las primeras “herejías” al continente. En la mencionada

presentación “Filosofía en México. El sentido de una presencia”, comentaba el conocido episodio de la llegada de Maurice Merleau-Ponty a México:

En 1949, tan sólo cuatro años antes de que Juan Rulfo nos describiera la lluvia entre las tumbas de Comala, poniendo en ejercicio su mirada fenomenológica sobre el fulgor de Jalisco, Maurice Merleau-Ponty llegará a México a bordo del Queen Elisabeth. Su intervención será providente y alusiva. La dialéctica de la soledad como fondo último de la condición humana se expresará de nuevo en ese eterno movimiento de ida y vuelta entre lo cerrado y lo abierto (Álvarez Falcón, 2010; 225).

Es de sobras conocido este episodio, en el que fue Luis Villoro quien recibió a Merleau-Ponty en México, acompañándole en su viaje, e incluso asistiendo a una conocida corrida de toros en la Monumental. Posteriormente, Villoro traduciría, en 1962, la *Lógica formal y lógica trascendental*, en el Centro de estudios filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Pero esa “recepción uno” ya se había fraguado previamente a través del exilio y la “trastierra”. Como ocurriera en el continente europeo, la guerra y el exilio forzoso habían sido vehículos de transmisión de la fenomenología al continente americano.

La fenomenología y sus derivas surgieron en América Latina hacia mediados de los años 30, con figuras como Alfonso Caso, Joaquín Xirau y José Gaos en México, Alberto Wagner de Reyna en el Perú y Carlos Astrada en Argentina. Obras como las de Guillermo Hoyos (Colombia, 1935) *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und teleologie der Intentionalität bei Husserl* (1976); de Daniel Herrera Restrepo (Colombia, 1930), cuyos trabajos fueron reunidos en *Escritos sobre fenomenología* (1986); de Antonio Aguirre (Argentina, 1927), quien publicó *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls* (1970) y *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer Interpretation und Kritik* (1982); de Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela, 1925), con su trilogía sobre la razón técnica: *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974), *El dominio del poder* (1982) y *Ratio Technica* (1983); de Danilo Cruz Vélez (Colombia, 1920), son algunos ejemplos de una “recepción uno” de la fenomenología en América Latina.

Una progresiva “filogénesis” va describiendo la lenta transmisión sometida a los vaivenes, oscilaciones y modulaciones de un movimiento determinado por múltiples factores, externos e internos. Hablamos de una “recepción cero” cuando se da un horizonte de transmisión histórico y geográfico ligado al surgimiento de la filosofía fenomenológica en Alemania, en la zona cero: Berlín, Friburgo, Marburgo y Gotinga. El periodo que va desde 1913, año de la segunda edición de las Investigaciones Lógicas y de la publicación de Ideas I, y la publicación, en 1936, de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, un amplio panorama intelectual tiene acceso directo a los textos más canónicos de la fenomenología, incluyendo los seminarios de Husserl y Heidegger, entre otros. Francia, Italia, Portugal, España y América Latina serán receptores de múltiples experiencias que, a la larga, crearán una “recepción

uno”, un horizonte de recepción determinado por el contexto histórico, cultural y filosófico de cada región.

Un modo crítico de sincretismo determinará la recepción de la filosofía fenomenológica en las diferentes escuelas, siempre caracterizadas por una historia de la filosofía y por una cierta mitología de los textos y los personajes. El influjo husserliano llegará a través de Adolf Reinach, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, Alexandre Koyré, Jean Hering, Roman Ingarden, y Edith Stein, o Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schütz, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jan Patočka, José Ortega y Gasset, Michel Henry, Antonio Millán-Puelles, José Gaos, Eduardo Nicol y, con posterioridad, principalmente a través de Merleau-Ponty, hasta Jacques Lacan y Jacques Derrida.

Toda una hermenéutica de los textos girará en torno a las dificultades de sistematización, exhibidas de por sí en la obra de Husserl, y a las limitaciones pedagógicas de una “jerga” iniciática y programática. Sin embargo, la segunda transmisión filológica de esta corriente filosófica combinará un cierto exotismo con el rigor de los textos mismos, y esta transmisión se hará patente en las periferias, en un terreno abonado por las crisis ideológicas, políticas y culturales.

El caso de Ortega es un ejemplo paradigmático de esta “recepción uno”. El diálogo hispano-alemán en las ciencias del espíritu se retrotrae a mediados del siglo XIX y al movimiento intelectual español conocido como “Krausismo”, por estar especialmente vinculado a la obra de Karl Kristian Friederich Krause (1781-1832), a través de los discípulos de éste (Loenhardi, Röder, Hohfeld), Julián Sanz del Río (1814-1869) y Francisco Giner de los Ríos (1839-1915). En el Prólogo para Alemanes, publicado en “El tema de nuestro tiempo”, sobresalen tres pasajes de Ortega importantes donde se postula como vital para España el diálogo filosófico con Alemania. Ortega pensaba que ya “no podía España nutrirse más de Francia”, es decir, que “España necesitaba a Alemania”. Por eso, concluye, “durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania”, agregando: “de paso he infeccionado a toda Sudamérica de germanismo”.

Francisco Ayala (1998) coincidía con José Ortega y Gasset al describir su viaje a Berlín en 1929:

Qué era para mi Alemania, me pregunto ahora –dice Ayala-. Era, por supuesto, el centro de la cultura vigente, reverenciada por mis maestros; era el hogar fecundo de tantas obras admiradas y respetadas, de tantos sabios filósofos y científicos, los autores de los libros que se traducían en las colecciones patrocinadas, animadas, orientadas o dirigidas por Ortega; el centro de atracción intelectual donde todas nuestras miradas convergían (Ayala, 1988, p. 148).

Esta concepción filogenética de la transmisión del pensamiento alemán en los años veinte va configurando la fascinación de aquellos intelectuales que regresaron a sus patrias con la intención de transmitir aquel modelo de formación intelectual, gestando una nueva recepción del pensamiento fenomenológico. Recordemos cómo Julián

Mariás describía este hechizo al recordar que Ortega quería que España tomara contacto con las raíces de la vitalidad, comprendiendo que la cultura germana era la única introducción a esta vida esencial, y que, también, el germanismo tenía que ser superado.

En el citado número extraordinario 33 de *Eikasía, Revista de filosofía*, podíamos leer la reseña del libro de Antonio Ziriñ Quijano (2009) *La fenomenología en México. Historia y Antología. Estudio introductorio y selección de textos*. En esta reseña, el autor que suscribe señalaba la tesis de partida: las numerosas incomprensiones y confusiones que afectaron a la recepción y la adaptación de la fenomenología en México. Este hecho, por otra parte, generalizado también en otros marcos geográficos, se une de nuevo a la sempiterna cuestión de la filosofía de la identidad. De este modo, Antonio Ziriñ nos advertía de la división de dos partes bien diferenciadas: los textos que hablan sobre fenomenología y los ensayos puramente fenomenológicos o, al menos, aparentemente fenomenológicos; ambas partes, separadas por lo que él consideraba un “Interludio científico-literario” (Álvarez, 2010, p. 225).

El ejemplo de la “recepción uno” de la fenomenología en España es muy representativo y marca el derrotero de una segunda transmisión en la que José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, entre otros muchos, van a determinar el curso filosófico. El exilio español y el contexto cultural e ideológico determinarán esta recepción, cuyo casticismo será un signo de identidad nacional, en un contexto filosófico dominado por la escolástica y el personalismo cristiano. Tanto el auge como el fracaso de diferentes aproximaciones teóricas: positivismo, marxismo, estructuralismo, filosofía analítica, existencialismo, etc., hará que la recepción de la fenomenología se module en el sur de Europa y en América Latina. La tesis salvífica y urgente que mencionaba Octavio Paz acompañará la evolución de esta corriente filosófica.

Es aceptado por todos que la llegada del exilio moduló el arraigo de la fenomenología en América Latina. José Gaos es un ejemplo de esta transmisión. Las obras de Gaos son un vestigio del inicio de la Fenomenología del Sur. Son un claro exponente de esta filogénesis que va transmitiendo doctrina y creando escuela. La repercusión de este trabajo es de un calibre excepcional, por supuesto por su dignidad intelectual y filosófica, pero también por haber sido un potente catalizador en la transferencia de conocimiento.

En sus “Confesiones profesionales”, Gaos cuenta que conoció a Ortega por mediación de García Morente, con el que también tuvo una estrecha relación personal. La publicación de las obras completas de Gaos ha supuesto un acontecimiento para la fenomenología hoy, en España, en México y en América Latina. El proyecto de editar las obras de José Gaos dio comienzo a finales de los años setenta. Fernando Salmerón fue el encargado de custodiar el archivo de los papeles tras la muerte de su maestro en 1969. El Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (2018) será el responsable de esta ingente tarea.

La filosofía como un saber estricto y riguroso, de José Romano Muñoz; *La fenomenología*, de Francisco Larroyo; *Hacia un nuevo humanismo y Filosofía de la vida artística*, ambos de Samuel Ramos; *La filosofía de Husserl*, de Joaquín Xirau; *Manual de introducción a la filosofía*, de Adolfo Menéndez Samará; *Fenomenología de la historia y de la crisis*, de Manuel Cabrera Maciá; la famosa *Introducción a la fenomenología*, de José Gaos; la igual de famosa *La reducción a la inmanencia*, de Luis Villoro; los *Estudios de filosofía alemana*, de Fernando Salmerón; y, por último, el *Discurso sobre el método*, de Eduardo Nicol, son ejemplos de la fenomenología en México y de su ampliación al resto de América Latina.

Este desarrollo filogenético de la segunda recepción del pensamiento fenomenológico alcanzó a Argentina (Bertranou, 1996). Francisco Romero, Carlos Astrada, Saúl Taborda y Luis Juan Guerrero, bajo la guía de Alejandro Korn, todos ellos bajo el cautivador influjo de Ortega, fueron creando una escuela, en una etapa marcada por la influencia de la entonces denominada nueva filosofía alemana, especialmente por Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, y también Bergson y Blondel, seguidos del existencialismo de Heidegger, Jaspers y Marcel. Alberto Caturelli, en su obra *La filosofía en Argentina actual* se refiere a este periodo de la siguiente manera:

Un camino (que también puede conducir al realismo) es abierto por Husserl y la fenomenología con sus vertientes en Scheler y Hartmann. Al mismo tiempo el historicismo de Dilthey se hace presente y la influencia de visitantes como D'Ors y sobre todo, Ortega. Fenomenología, neokantismo, historicismo, axiología, se canalizan en el Colegio Novecentista, en la Sociedad Kantiana o, desde 1930, en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Los temas de la intencionalidad del conocer, de la objetividad y los valores, se despliegan ya en el historicismo y en otras direcciones dependientes de la fenomenología y, luego, del existencialismo, sin olvidar un momento de verdadera originalidad logrado en la estética de raíz fenomenológica, estructuralista y existencial (Caturelli, 1962, p. 42).

Tal como describe el escritor peruano Francisco Miró Quesada (1974), una hornada de jóvenes brillantes y ambiciosos se lanza a la conquista de la actualidad europea. Es la época en la que los primeros discípulos de los patriarcas, animados por sus mismos autores, empiezan a dar la batalla contra el positivismo. Se empieza a ser consciente del estado de carencia radical de un modo propio de filosofar. Se empieza a comprender que se estaba viviendo la filosofía europea de un modo desenfocado, y surge la decisión de empezar a buscar la nitidez de esta proyección. Esa vivencia conduce a otra vivencia: la "exigencia" de seriedad, que sólo puede ser practicada por la élite intelectual. Se vive el anhelo de superar la mera comprensión formal de los textos: el *zu den Texten selbst*. Herbert Spiegelberg, en su obra *The Phenomenological Movement. A Historic Introduction*, afirma que el mundo hispanoamericano posee un acervo de traducciones de los textos originales sólo comparable al francés, pero con una característica diferente y es que en la selección de dichos textos se ha visto favorecida la fenomenología realista antes que el idealismo de Husserl (Herbert, 1969).

En este panorama los nombres de Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada y Francisco Romero en la década del 20, y de Rafael y Miguel Ángel Virasoro en las décadas del 30 y del 40, son fundamentales. Pronto una “recepción dos” marcará la transmisión de la fenomenología en Argentina: Héctor Mandrioni, Mario Presas, Ricardo Maliandi, Carmen Balzer, Graciela Ralon, Alcira Bonilla, Roberto Walton, Edgardo Albizu, Lucrecia Rovaletti, María Luisa Pfeiffer y nuestra querida Julia Valentina Iribarne. De igual modo que ocurriera en México con el pensamiento de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty o Edith Stein, por mencionar a algunos, esta segunda recepción marcará una transferencia filogenética acusada en la transmisión filológica de sus textos y de sus autores.

Alberto Wagner de Reyna, al que mencionamos en un principio, Luis Felipe Alarco, Augusto Salazar Bondy, María Luisa Rivara, serán algunos de los personajes que conformarán la recepción de la filosofía fenomenológica en Perú. Tanto de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos como de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y de la Pontificia Universidad Católica del Perú han surgido los nombres de los protagonistas más influyentes en esta segunda recepción: Salomón Lerner, Miguel Giusti, Óscar Trelles y nuestra querida Rosemary Rizo-Patrón.

Un punto de inflexión que marcará esta transmisión filogenética será la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, el CLAFEN. El lunes 16 de agosto de 1999, en la ciudad de Puebla, México, se celebró el Coloquio de Fenomenología del XIV Congreso Interamericano de Filosofía. María Lucrecia Rovaletti, Marie-France Begué (Argentina), Raúl Velozo (Chile), Guillermo Hoyos y Germán Vargas Guillén (Colombia), Antonio Zirión Quijano (México), Rosemary Rizo-Patrón y Cecilia Monteagudo (Perú), Alberto Rosales (Venezuela), y como observadores, Lester Embree (USA), Héctor Leonardo Tovar (Colombia) y Elba Coleclough (Argentina), y Roberto J. Walton (Argentina) fueron los artífices de esta fundación. En este encuentro se decidió constituir una agrupación denominada “Círculo Latinoamericano de Fenomenología” (CLAFEN), que en el futuro podría convertirse en una Sociedad Latinoamericana de Fenomenología.

El evento fue determinante para enmarcar la “recepción dos” de la filosofía fenomenológica en América Latina. Como resultado de esa constitución, se decidió dar al Coloquio de Fenomenología, celebrado dentro del XIV Congreso Interamericano de Filosofía en Puebla, México, el carácter de una primera reunión piloto del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, y denominarlo por ello “I Coloquio Latinoamericano de Fenomenología”. Más adelante, la actividad de transmisión será muy intensa y determinante, tanto para el área regional de Latinoamérica como en el resto del continente americano y europeo.

Los numerosos coloquios celebrados a partir de ese momento, la publicación del Acta Fenomenológica Latinoamericana, los proyectos desarrollados, entre los que se encuentra el GTH, el Glosario para traducir a Husserl, harán de este círculo la principal referencia de la fenomenología en habla castellana. Actualmente, la comisión directiva

está formada por Luis Rabanaque (Argentina), André de Macedo Duarte (Brasil), Patricio Mena Malet (Chile), Germán Vargas Guillén (Colombia), Jethro Masís (Costa Rica), Antonio Ziriñ Quijano (México) y Alberto Rosales (Venezuela). Desde Alemania han participado personajes tan relevantes como Hans-Rainer Sepp, Klaus Held, Bernhard Waldenfels o Dieter Lohmar, entre otros. Y desde España, como miembros asociados, Agustín Serrano de Haro, M. Carmen López Sáenz, César Moreno Márquez, Javier San Martín y Miguel García-Baró, y un servidor entre otros muchos. España está representada por la Sociedad Española de Fenomenología (SEFe) como un nexo activo de colaboración, al igual que ocurre en otros países del área europea y mediterránea.

Esta lenta institucionalización de la segunda transmisión del pensamiento fenomenológico se concretará en numerosos encuentros, coloquios, congresos, grupos de trabajo e instituciones y universidades. Es preciso recordar la labor llevada a cabo por el Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián, del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” y de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), quien fue el artífice y principal responsable de la segunda transmisión del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty en México, tras su maestro Luis Villoro. La celebración, en el año 2008, del Coloquio Internacional Merleau-Ponty Viviente, marca un punto de referencia en la transmisión de la fenomenología en México (Ramírez, 2012). La labor desarrollada por el Dr. Ramírez es histórica en este aspecto y ha servido para estrechar muchos puntos de unión. En el mismo año 2008, colabora en el Coloquio Internacional Merleau-Ponty celebrado en Zaragoza, España (Álvarez, 2011).

No debemos olvidar la labor que se ha ido desarrollando en otros centros de investigación, como en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), con personajes de la talla del Dr. Ricardo A. Gibu, la Dra. Célida de los Ángeles Godina Herrera y el Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, o como en la Universidad Nacional Autónoma de México, con el Dr. Alberto Constante, el Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, el Dr. Luis Canela o el propio Antonio Ziriñ Quijano.

A lo largo y ancho de México se extienden numerosos nódulos de transmisión de esta “recepción dos” que es preciso nombrar: en la citada Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, son los casos del Dr. Eduardo González di Pierro, gran difusor del pensamiento de Edith Stein, o el Dr. José Alfonso Villa Sánchez y sus trabajos sobre Zubiri. Así mismo, desde la Universidad de Guanajuato, sede de II Coloquio de Fenomenología, desde la Universidad Nacional Autónoma de México y desde la Universidad Autónoma del Estado de México, por citar algunas, tenemos numerosas figuras representativas como son los casos del Dr. Alberto Constante, Director de la prestigiosa revista *Reflexiones Marginales*, y sus estudios sobre el pensamiento de Martin Heidegger, o del Dr. Davide Eugenio Daturi, que ha sido uno de los responsables de la difusión del pensamiento de Merleau-Ponty en México y ha servido

de puente entre la fenomenología italiana, española y portuguesa, y la fenomenología en México.

Esteban Marín Ávila, de la Universidad Lasalle de México; Gustavo Leyva Martínez, de la Universidad Autónoma Metropolitana; María Dolores Illescas Nájera, de la Universidad Iberoamericana, y otros muchos investigadores y profesores, han contribuido a iniciar lo que podríamos denominar una “recepción tres” en la fenomenología latinoamericana. De este modo, la fecunda actividad de los grupos de trabajo y de los seminarios permanentes ha contribuido a un afianzamiento de esta filogénesis. Algunos de esos grupos destacan por sus resultados, como es el caso del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental de la UNAM y la fundación del Acta Mexicana de Fenomenología.

Un numeroso elenco de investigadores ha contribuido a ampliar esta tercera recepción de la fenomenología en México: Marcela Venebra Muñoz, Hernán G. Inverso, Román Alejandro Chávez Báez, Ignacio Quepons Ramírez, Rubén Sánchez Muñoz, Alberto García Salgado, Cintia Candelaria Robles Luján, Tania Guadalupe Yáñez Flores, Juan Cuamba, Javier Alejo Camargo, Emmanuel Ferreira González, Marco Antonio López Ruiz, y un larguísimo etcétera, han creado una nueva generación en esta transmisión, de la misma forma que ha ocurrido en el resto de las regiones que conforman la nueva extensión de la filosofía fenomenológica del Sur. A su vez, esta nueva generación ha contribuido a establecer nexos de colaboración con los nuevos responsables de una tercera generación.

En España cabe citar la ingente labor de Joan González Guardiola, Tomás Domingo Moratalla, Alicia de Mingo, Jesús Díaz Álvarez, Xavier Escribano, Karina P. Trilles, María Luz Pintos Peñaranda, José María Muñoz Terrón, Alejandro Escudero Pérez, Pau Pedregosa, María Teresa Álvarez Mateos, Josep María Bech, y otros más jóvenes en este nuevo panorama, como son los casos de Pablo Posada Varela, Ricardo Mendoza-Canales, Juan Manuel Monfort, Noé Expósito Roper, Juan José Garrido Periñan, Adrián Bueno Junquero, o Ágata Bak, por citar a algunos de los tantos que conforman esta nueva recepción.

Paralelamente a lo que haya podido ocurrir en España y en México, la mayor parte de las comunidades fenomenológicas latinoamericanas han seguido una trayectoria común. En Chile, a partir de la primera recepción, la Asociación Chilena de Fenomenología ha servido de plataforma para dar continuidad a esta transmisión. Su principal objetivo ha sido contribuir al desarrollo de estudios fenomenológicos en Chile y Latinoamérica. Raúl Velozo Farías desarrolló su carrera profesional influido por Husserl, Sartre, Ortega y Unamuno. Trabajó con Rábade en la Complutense y viajó a Friburgo de Brisgovia. Fue alumno de Eugen Fink. Ha formado generaciones enteras de filósofos en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile hasta la actualidad. La Asociación Chilena de Fenomenología también se nutre de una “recepción tres”, y entre sus nombres aparecen figuras actuales como Gustavo Cataldo Sanguinetti de la Universidad

Andrés Bello, Patricio Mena Malet, Mariano Crespo, Alejandro G. de Vigo, Jorge Acevedo Guerra, Luis Flores Hernández, Manfredi Moreno o Eric Pommier, por citar algunos conocidos.

Se han escrito obras que llevan por título “La Fenomenología en América Latina”. Germán Vargas Guillén y Antonio Ziriñ Quijano editaron un monográfico en la Universidad de San Buenaventura, Facultad de Filosofía, Sede Bogotá, Colombia, en el año 2000. Alberto Rosales, Premio Franco Volpi en el año 2011, miembro fundador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y la Sociedad Venezolana de Fenomenología, fue otro de los que viajó a Alemania para formarse. Su tesis de doctorado, *Transzendenz und Differenz Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, dirigida por Ludwig Landgrebe, fue publicada por la prestigiosa editorial Martinus Nijhoff en la serie *Phaenomenologica* en 1970. Rosales, al hablar sobre la fenomenología en Latinoamérica, en el *Analecta Husserliana*, decía:

Hablar de la fenomenología en Latinoamérica implica naturalmente exponer su desarrollo a largo del tiempo y a través de la vasta geografía de nuestro continente. A diferencia de lo que puede ocurrir en otros lugares del planeta, esa tarea presenta entre nosotros grandes dificultades. De ello pudimos darnos cuenta hace ya un par de décadas, al colaborar con Herbert Spiegelberg en la nueva edición de su libro *The Phenomenological Movement* (Rosales, 1998).

La noción de “movimiento”, que en los años ochenta utiliza Spiegelberg, representa la dinámica de la fenomenología en tanto filosofía. Su desarrollo alberga la posibilidad de diferentes trayectorias, transmisiones, recepciones que parten de un origen común, pero que no tienen un lugar de llegada concreto, predecible y definido. De ahí que el propio Spiegelberg hable de “círculos fenomenológicos” (Herbert, 1960). Estas trayectorias son muy acusadas en el caso de América Latina y van dibujando círculos concéntricos en un horizonte de recepción muy amplio y complejo. Recordemos los casos de los argentinos Francisco Romero (1891-1982) y Risieri Frondizi (1910-1983), del venezolano Ernesto Mayz Vallenilla (1925), del mencionado Carlos Astrada (1894-1970) o Miguel Ángel Virasoro (1900-1966), del peruano Alberto Wagner de Reyna (1915-2006) o del brasileño Vicente Ferreira da Silva (1916-1963). El inicio de esta mecánica ondulatoria parte de lo que hemos denominado “recepción cero” para transmitirse hasta la actualidad.

La obra de David Sobrevilla es fundamental en el ámbito del Perú. Sobrevilla fue profesor principal de la Universidad de San Marcos y de la Universidad de Lima. Nació en Huánuco en 1938 y realizó sus estudios universitarios en San Marcos y en la universidad de Tubinga (RFA). Ha publicado numerosos libros y artículos en el Perú, Alemania, México y Colombia. Es miembro fundador del IIPPLA, el prestigioso Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano. Sobrevilla hace hincapié en la denominada “recepción uno” de la filosofía fenomenológica en América Latina:

Quisiera indicar en primer lugar que la fenomenología y el existencialismo fueron de una gran ayuda para el descubrimiento de la realidad latinoamericana al acentuar aquélla el aspecto descriptivo del trabajo filosófico o al proponer éste como categorías centrales conceptos como los de la «autenticidad» o «lo propio». En este sentido, jugaron un gran papel en el surgimiento de la filosofía de lo americano. Lo muestran bien a las claras títulos como el de Emilio Uranga *Análisis del ser del mexicano* (1952) o el de Jorge Portilla *Fenomenología del relajo* (1966) (Sobrevilla).

Sobrevilla nos habla del grupo generacional al que denomina de 1900, integrado por Rodó y Vaz Ferreira en el Uruguay, por Justo Sierra en México, Alejandro Korn y Rivarola en la Argentina, Deustua en el Perú, Farías Brito y Graça Aranda en el Brasil y Enrique Molina en Chile, constituyendo el primer punto de arranque del desmarque generalizado que se produce frente al positivismo en toda Latinoamérica. Por otro lado, aparece el grupo generacional de 1950-60, adoptando una propuesta de F. Miró Quesada, a la búsqueda de una filosofía auténtica, pero que en el intento de lograrla se bifurcó en dos frentes: el asuntivo, de quienes creían que todavía no era posible hacer una filosofía genuina, por lo que se limitaron a asumir la filosofía occidental; y el afirmativo, de quienes pensaban que ya se podía filosofar con originalidad a partir de la propia situación y circunstancia. La línea afirmativa habría tenido tres núcleos: el mexicano de Leopoldo Zea y el grupo “Hiperión”, el peruano de A. Salazar Bondy y F. Miró Quesada Cantuarias, y el argentino-uruguayo de A. A. Roig y A. Ardao.

Muchos han sido los trabajos publicados en Europa en torno a esta filosofía del Sur: el libro de Sergio Sarti (1976) *Panorama della filosofia hispanoamericana contemporanea*; la conocida obra de Alain Guy (1989) *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVIe Siècle à nos jours*; el estudio de Heinz Krumpel (1992), *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. De entre toda la producción filológica constituyen referencias inexcusables en este intento de dibujar la transmisión del pensamiento europeo en Latinoamérica: La *Historia* de Beorlegui (2004), en su búsqueda incesante de la identidad, o la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, empezada a publicar en 1992 por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid junto con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires.

La aparición del Círculo peruano de fenomenología y hermenéutica en la Pontificia Universidad Católica del Perú supuso otro gran impulso en las sucesivas transmisiones de esta corriente. La Sociedad Peruana de Filosofía, fundada en 1940, ya había supuesto el germen inconcluso de esta historia. Francisco Miró Quesada, en su obra *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, había señalado la importancia de esta recepción. Contra la idea que sostiene Miró Quesada, aparece la tesis que defiende Guillermo Hurtado:

Si bien en nuestros países existen comunidades filosóficas, éstas son más bien pequeñas y están congregadas, casi siempre, en una institución académica o en una sociedad filosófica. De este modo, tenemos la comunidad filosófica de la universidad X o la de la sociedad de fenomenólogos Z. No

pocas de estas comunidades editan una revista propia y organizan encuentros académicos sobre temas de su interés. Sin embargo, estas comunidades casi siempre giran alrededor de ciertos intereses o afiliaciones comunes, en vez de que lo hagan alrededor de una discusión crítica entre sus miembros. Por otra parte, tampoco existe un diálogo entre las diversas comunidades, por lo que no tenemos comunidades nacionales sólidas (Hurtado, 2000, p. 375).

No será el caso de la comunidad filosófica del Perú. Como fruto del VII Congreso Nacional de Filosofía, el Fondo Editorial PUCP y Miguel Giusti publicaron en el año 2000: *La Filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Luis Felipe Alarco, Alberto Wagner de Reyna, Augusto Salazar Bondy, María Luisa Rivara, Mariano Ibérico, César Guardia Mayorga, Francisco Miró Quesada y el citado Miguel Giusti son un antecedente de la actual recepción de la fenomenología en el Perú, donde destacan las famosas Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica y las Actas fenomenológicas editadas por Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirión Q. y publicadas por la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, Perú) con la colaboración del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. No sólo la comunidad fenomenológica del Perú aparece como una comunidad nacional sólida, sino que, además, configura una red transnacional que va tejiendo la tercera recepción de la filosofía fenomenológica en el continente americano y europeo. Algo parecido ocurrirá en Bolivia con la fundación del Círculo Boliviano de Fenomenología y el trabajo excepcional de Martín Mercado Vásquez.

Tampoco podemos olvidarnos de un elenco de figuras representativas en el panorama latinoamericano como son Miguel Realpe (1910), que introduce la fenomenología en el Brasil; Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956), que representa la fenomenología en Colombia; Miguel Ángel Virasoro (1900-1966), pensador argentino que tuvo una gran influencia de Heidegger; Carlos Cossio (1902-1987), que fue un renombrado jurista argentino y elaboró una filosofía del derecho, bajo la influencia de la fenomenología, de amplias repercusiones en Latinoamérica; Rafael Carrillo (1909-1996), pensador colombiano que orientó su reflexión fenomenológica hacia la filosofía del derecho, apoyado en Heidegger y Scheler; el citado Francisco Romero (1891-1962), que es ya una de las mayores figuras del pensamiento fenomenológico argentino; Luis Juan Guerrero (1896-1956), pensador argentino que realizó una significativa reflexión sobre el arte bajo la influencia de la fenomenología; Vicente Ferreira Da Silva (1918-1965), el mayor representante del existencialismo en el Brasil, y un largo etcétera.

A todo ello hay que añadir la prolija bibliografía que recoge una “recepción uno” de la fenomenología en América Latina:

1. En Argentina, Juan Ramón Sepich: “El ser y tiempo de Heidegger” (1962); Octavio Derisi: “Tratado de existencialismo y tomismo” (1956), “El ultimo Heidegger” (1968); Ismael Quiles: “Heidegger” (1948), “Sartre y el existencialismo” (1958), “Más allá del existencialismo” (1958); Raúl Echauri: “El ser en la filosofía de Heidegger” (1964), “Heidegger y la metafísica tomista” (1971); Vicente Fatone: “El existencialismo y la libertad creadora” (1942), “La existencia humana y sus filósofos” (1953), “Introducción al existencialismo” (1954); Eugenio Pucciarelli: “Husserl y la

actitud científica de la filosofía" (1962); Aníbal Sánchez: "Raíz y destino de la filosofía" (1942); Risieri Frondizi: "Sustancia y función en el problema del yo" (1952), "¿Qué son los valores?" (1958); Emilio Estiu: "De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea" (1964); Arturo García Astrada: "Existencia y culpa" (1966), "Tiempo y eternidad" (1969); Ricardo Miliandi: "La insatisfacción como experiencia originaria" (1961), "Acerca de la ceguera axiológica" (1964).

2. En Brasil, Heraldo Barbury: "O problema do ser" (1950), "Sartre, Metafísica e existencialismo" (1971); Luis Washington Vita: "Arte e existencia" (1950), "Paginas de estética" (1956); Benedito Núñez: "Introdução a Filosofia de arte" (1966), "Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger" (1986).

3. En Colombia, Cayetano Betancourt: "La ética de M. Scheler" (1945), "Bases para una lógica imperativa" (1969).

4. En Cuba, Humberto Piñera Llera: "Una aproximación de la filosofía existencial" (1947), "Filosofía de la vida y filosofía existencial" (1952).

5. En Chile, Enrique Molina: "De lo espiritual en la vida humana" (1936), "Por los valores espirituales" (1939), "Tragedia y realización del espíritu" (1952); Félix Martínez: "La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl" (1960); Félix Schawarzmman: "El sentimiento de lo humano en América" (1952).

6. En México, Antonio Caso: "El acto ideario" (1934), "La filosofía de Husserl" (1934); José Romano Muñoz: "Hacia una filosofía existencial" (1953); Samuel Ramos: "Hacia un nuevo humanismo" (1940); Joaquín Xirau: "La filosofía de Husserl" (1941); Juan D. García Bacca: "Existencialismo" (1962), Eduardo Nicol: "Psicología de las situaciones vitales" (1941), "Idea del hombre" (1946), "Historicismo y existencialismo" (1950); Eduardo García Maynez: "Introducción al derecho" (1940), "La definición del derecho" (1960); Jorge Portillo: "La fenomenología del relajo" (1966); Fernando Salmeron: "El ser ideal en la investigaciones lógicas" (1966); Alejandro Rossi: "Sentido y sinsentido en las investigaciones Lógicas" (1960).

7. En Perú, Oscar Miro Quesada: "Introducción a la filosofía existencialista" (1955); Carlos Cueto: "El naturalismo frente a la fenomenología" (1938), "La experiencia intencional" (1951); Luis Felipe Alarco: "Hartmann y la idea de metafísica" (1943); José Russo: "Comentario a la tercera Meditación Cartesiana de Husserl" (1946), "El hombre y la pregunta por el ser" (1946); Francisco Miro Quesada: "Algunos estudios sobre las categorías" (1938), "Sentido del movimiento fenomenológico" (1941); Augusto Salazar Bondy: "El pensamiento de Merleau-Ponty" (1961); José Luis Herrera: "La experiencia existencial en Gabriel Marcel" (1960). (Herrera 2010).

8. En Uruguay, Juan Llambias: "Eidética y aporetica del derecho" (1940), "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia" (1952); Aníbal del Campo: "La gnoseología de Hartmann" (1944); Mario Sambarino: "Investigaciones sobre la estructura aporética-dialéctica de la eticidad" (1959).

9. En Venezuela, Federico Riu: "Sartre y el Marxismo" (1965), "Ensayos sobre Sartre" (1968), "Ontología del siglo XX" (1966); Juan Nuño: "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía" (1962); Eduardo Vásquez: "En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger" (1969).

Se deben destacar además los trabajos realizados en Colombia por Danilo Cruz Vélez, Guillermo Hoyos y Daniel Herrera Restrepo, y los realizados en Venezuela por Ernesto Mayz Vallenilla y Alberto Rosales, y, finalmente los del argentino Antonio Aguirre, que marcará una recepción liderada hoy por Roberto J. Walton y por un numeroso grupo de intelectuales: María Lucrecia Rovaletti, Alcira B. Bonilla, Aníbal Fornari, Graciela Ralón, nuestra querida compañera Julia V. Iribarne, Luis Román

Rabanque, Alicia Pochelú, Hernán Inverso o Mariana Larison. Algunos de ellos configurarán ya una “recepción tres” de la fenomenología en el continente americano.

A partir de la herencia de las ilustres figuras de José Félix de Restrepo y Andrés Bello, la fenomenología llegó a Colombia con la creación del Instituto de Investigación para la Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Danilo Cruz Vélez fue fundador, en 1946, junto con Rafael Carrillo, del Instituto de Filosofía, donde ejerció su actividad docente hasta 1972. La obra de Cruz Vélez tiene su origen en la filosofía alemana moderna. Su primer trabajo, *Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948), es un libro que muestra ya, en plena juventud, la mentalidad filosófica del autor. Una obra ligada al pensamiento de Max Scheler, de quien llegó a decir que representó su mayor influencia al comienzo de su carrera filosófica. Su relación con la Universidad de Friburgo marca la “recepción uno” de la fenomenología en Colombia, y sigue siendo considerado como el introductor de la fenomenología contemporánea en el país. Previamente, Colombia había contado con personajes de la talla de Julio Enrique Blanco de la Rosa, Rubén Sierra Mejía y Lucy Carrillo, pero, sin duda, será Daniel Herrera Restrepo quien sobresaldrá en la transmisión de la filosofía fenomenológica. Sus estudios sobre fenomenología serán muy influyentes en las generaciones posteriores: *Fenomenología del yo* (1966), *Hombre y filosofía* (1970), *Los orígenes de la fenomenología* (1980), *Escritos sobre fenomenología* (1986), *La fenomenología y Latinoamérica* (1999), *La persona y el mundo de su experiencia* (2002).

Herrera Restrepo marcará el signo de los tiempos en el pensamiento contemporáneo colombiano. Toda una escuela se irá gestando a partir de su obra: Guillermo Hoyos, Germán Espinosa, Estanislao Zuleta, Jorge Giraldo, Luz Gloria Cárdenas, Germán Vargas Guillén, Jorge Iván Cruz o Pedro Juan Aristizábal, serán algunas de las voces más representativas en la transmisión de esta tradición. Una nueva generación marcará el derrotero de la siguiente recepción, al igual que ocurriera en México, en Argentina y en el resto del continente americano y europeo. Hoy, contamos con figuras muy representativas como Guillermo Pérez La Rotta, Jaison Andrés Suárez, Julio César Vargas Bejarano, Juan Sebastián Ballén Rodríguez, Andrea Cortés, y un largo etcétera, y con órganos insustituibles como el Anuario Colombiano de Fenomenología o los congresos de la Asociación Colombiana de Fenomenología.

Como decíamos al citar a Spiegelberg, los “círculos fenomenológicos” son extensos y modulables según los factores en la recepción filogenética del legado inicial. Lo que hemos denominado “recepción cero” y “recepción uno” representan el contacto directo de las periferias con el pensamiento fenomenológico alemán y con los autores inmediatos: Husserl, Heidegger, Scheller, Nicolai Hartmann, Landgrebe, Eugen Fink, Van Breda, etc. Parte de la “recepción uno” tuvo contacto con los autores que estuvieron en la zona cero, como es el caso de Ortega, Zubiri y otros. La “recepción dos” se nutrió de las recepciones anteriores, siendo fiel a los textos canónicos que se habían transmitido en los diferentes legados. Y la “recepción tres” se moduló con las

corrientes internacionales que se habían afincado de un modo local y con los intereses nacionales que habían surgido desde el *factum* de las primeras recepciones.

La fenomenología en América Latina se unió, desde un primer momento, a la recepción de la fenomenología en España y en Portugal, y también, en cierta medida, a la recepción de la fenomenología en Italia. El ámbito geográfico se une a la extensión filológica de los textos y a los vaivenes de las corrientes filosóficas preponderantes en el panorama internacional. Los “*transterrados*”, la denominada Escuela de Madrid, el exilio en Francia, los contactos entre Portugal y Alemania, y la herencia italiana, configuran un crisol que va a determinar la transmisión de la fenomenología en el Sur. Hoy, las sociedades académicas, las universidades y los centros de investigación configuran una amplia red de interacción de la filosofía fenomenológica ibérica y mediterránea. La Sociedad Española de Fenomenología (SEFe), la Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (Affen), el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), entre otras asociaciones, constituyen un marco internacional junto a otras macroestructuras como la OPO, Organización de Organizaciones Fenomenológicas.

De este modo, las asociaciones del Sur colaboran estrechamente: el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, la Fundación Xavier Zubiri, los congresos compartidos internacionalmente, son algunos ejemplos de esta colaboración entre España, Portugal y América Latina. Diferentes universidades del Sur, la Universidad de Coimbra, la Università degli Studi di Milano, la UNED en España, etc., son sede de este intercambio institucional que refuerza los lazos nacionales en la transmisión regional de la fenomenología.

Muchos son los representantes que han favorecido el tejido de esta gran red: Javier San Martín Sala, Antonio Ziriñ Quijano, Agustín Serrano de Haro, Luis Antonio Umbelino, M. Carmen López Sáenz, Irene Borges Duarte, Pedro Alves, Carlos Morujão y un largo etcétera. A través de las editoriales y revistas de filosofía, entre las que se encuentra Eikasía, Revista de filosofía, se ha conseguido transferir y compartir un conocimiento común, ubicando y difundiendo los resultados de esta red de investigación desde Milán hasta el sur de Argentina y Chile, pasando por este gran cinturón geográfico transnacional que se ha configurado en la recepción filogenética de la filosofía fenomenológica hoy.

Una vez apuntado este breve bosquejo, a continuación, veremos una descripción ontogenética de la filosofía fenomenológica del Sur. Nos detendremos en los aspectos que han condicionado esta génesis o desarrollo. Verán expuesta la segunda tesis de nuestra argumentación: la fenomenología y la Vida del Sur.

2. La ontogénesis de la filosofía fenomenológica del Sur

Al principio de esta exposición dijimos que hablar de filogénesis era hacer referencia a la relación genética o de parentesco que puedan tener los seres vivos entre sí. Hemos utilizado el término para describir las relaciones teóricas, filológicas, académicas e intelectuales que han favorecido la transmisión de las tendencias, corrientes, grupos, escuelas y tradiciones. Ahora, haremos uso del término “ontogenético” para elucidar cómo la filosofía fenomenológica se desarrolla y arraiga especialmente en la mirada del Sur, desde la fecundación hasta su plenitud y madurez, al margen de la transmisión “filogenética” de los textos mismos.

Tal vez la fenomenología actual sea una fenomenología donde lo que decide es la Vida del Sur. Como veremos a continuación, esta será la segunda tesis de nuestra exposición y quizá la más polémica. Dijimos, en un principio, que la tarea está por hacer y pretende ser una invitación a los lectores. Muchos son los factores que favorecen esta ontogénesis y, por ello, este capítulo queda abierto a la especulación y a futuras contribuciones.

En la citada presentación del número extraordinario 33 de Eikasía, Revista de filosofía, en el año 2010, este autor aludía a la obra literaria de Juan Rulfo como un original ejercicio de evocación:

Su mirada recorrerá la tonalidad afectiva de un mundo inacabado, marcado por la ausencia, el vacío y la interminable rememoración del tiempo. Al igual que ocurriera con Proust, esta tediosa e inacabable reminiscencia se alimentará de una vivencia suspendida, detenida, aplazada, y que, por el hecho de no haberse terminado nunca de consumir, se actualiza una y otra vez, reactivada en forma de un sentido no intencional, modelando el eco fósil de un presente ampliado, espacializado, como un ruido de fondo, constituyendo el sustrato mismo que da continuidad a la vida (VVAA, 2010).

La vuelta al Sur es el signo de este inacabamiento, de este desorden y de su fragmentación. En su discontinuidad temporal y en la resonancia de sus capas escalonadas, más allá de una fe racional, encontramos el sentido alusivo que nos ha de hacer comprender la búsqueda de un origen, ya sea el de la orfandad o el de la interrupción siempre inacabada de un cumplimiento que se ha convertido en remitologización de un sentido perdido en la historia como institución simbólica (*Stiftung*). Esta es la historia de una narración incompleta, suspensa y aplazada. Su intriga simbólica será definitiva para el arraigo de la fenomenología en el Sur, poniendo en tela de juicio la idea de que todo vínculo relativo al mundo tiene su origen y raíz en un “sujeto” relacionado con un mundo exterior. El campo está abonado para una recepción fecunda, en cuya intensidad y en cuya variedad y vivacidad residen las señas afectivas, culturales e históricas de los pueblos, de su percepción del mundo, de su identidad y de sus avatares en el tiempo. Su tonalidad afectiva y la vivencia del colorido de la vida exhiben la intuición del principio de los principios, en una escala fenomenológica y en una metodología descriptiva avalada por un sentir común.

Tenemos que dibujar el entorno que acompaña a esta ontogénesis. El contexto filogenético muestra una transmisión ordenada, rigurosa, azarosa en algunos momentos, y sincrética, diversa y plural. La obra fenomenológica de América Latina es un acontecimiento filosófico en múltiples aspectos. Nos centraremos en tres concretos: el impacto de las corrientes filosóficas, la identidad simbólica y el mundo de la vida.

Primero.

El primero de estos aspectos está relacionado con el éxito, auge y fracaso de diferentes sistematizaciones y corrientes que se concretan en una lengua filosófica y en una lectura histórico-crítica. La historia de la filosofía en América es determinante para entender la llegada de un pensamiento y el contexto cultural, social y político en el que arraiga; en algunos casos con emergencia, “urgencia y salvación”, como había dicho Octavio Paz. Sin embargo, el contexto teórico y la facticidad que le acompaña convergen en la posibilidad de una lectura experiencial (Depraz, 2008, p. 13), en un modo de mirada y de contemplación del mundo siempre desconfiado de las teorías; un *factum* irrefragable que sirve de base, sin fundamento, para la experiencia del método descriptivo de la fenomenología.

El fin del naturalismo marca el inicio de este *factum*. La acusación de reduccionismo persigue a todo intento de mantener la continuidad de lo real como una continuidad natural. El naturalismo, en tanto aglutinante ideológico, da por hecho que las categorías básicas con las que aborda la realidad designan aspectos de seres existentes que son efectivamente dados en la experiencia. Este naturalismo, al radicalizar su positivismo, llega a considerar como positivos aspectos parciales que pertenecen a niveles concretos de realidad. El resultado conlleva el peligro de una transcategorización *-metábasis-* en la descripción de los fenómenos. La proliferación de estas *metábasis* añadirá, si cabe, más confusión y perplejidad a cualquier aproximación sobre los fenómenos mismos.

La genealogía del paso del pensamiento por América Latina pone en evidencia el arraigo de un naturalismo donde los fenómenos quedan reducidos en todos sus aspectos y el resultado acaba produciendo una novedosa modernización. El pensamiento en el Mediterráneo ha seguido, a destiempo, el mismo curso. El Romanticismo se exhibe en una historia inacabada y la herencia del Positivismo marca el derrotero encorsetado de una “historia del ser” unilateral y, en suma, dudosa, a pesar de que haya, incontestablemente, una evolución histórica en la filosofía contemporánea. La contaminación metafísica se convierte en una intriga simbólica que va descargando la carga cultural, ideológica y política sedimentada, lentamente, en capas depositadas de sentido. Detrás de esa historia está la trama sobre la que emerge un índice temporal y climático.

El nacimiento de la fenomenología en Latinoamérica se encuentra de lleno con un obsesivo movimiento de modernización continua: una modernización positivista, una

modernización de origen germánico, una modernización marxista y una modernización analítica y estructuralista. Esta manía se mezcla con el denominado “fervor sucursalero”, el afán de novedades y el entusiasmo nacionalista (Pareda, 2013). La escolástica, el liberalismo y el positivismo habían determinado el curso del pensamiento filosófico americano hasta los años veinte. La reacción contra el positivismo marcará el derrotero posterior (Serna). José Gaos sostenía que lo original de la filosofía latinoamericana será la preocupación por lo propio:

“Americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América” (Gaos, 1945, p. 368).

En la declaración firmada por Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, con motivo del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán (México), del 4 al 9 de agosto de 1975, Miró Quesada (1974, p. 194) advierte que la filosofía en América Latina queda enclavada en el corazón mismo de la realidad. La fenomenología queda así enclavada en el corazón mismo de la realidad del Sur, en una estrategia, simple en apariencia, muy pedagógica, y que caracteriza la práctica de esta aproximación teórica. Nos pone en contacto con la experiencia de los fenómenos mismos antes de identificarlos nominalmente.

No se trata de una lectura histórico-crítica, ni genética, ni hermenéutica, sino de un giro pragmático que pone en relación los conceptos con las vivencias. El análisis descriptivo de la espacialidad, de la temporalidad, de la corporalidad, de la afectividad, de los regímenes arquitectónicos de la imaginación y de la fantasía, del inconsciente simbólico y del inconsciente fenomenológico tendrán una lectura experiencial que da cuenta de nuestra manera de aprender a ver, a distinguir, a describir lo que acontece ante nuestra mirada, más allá de nuestros hábitos de pensar, en un acto de abandono que aparece como liberación. Su carácter salvífico se acrecentará en el ocaso de las grandes promesas teóricas y en la actitud de descubrimiento que acompaña a la “mirada fenomenológica” en el Sur.

Segundo.

El segundo aspecto de esta ontogénesis es el de la identidad simbólica. Un rasgo determinante para la ontogénesis de la filosofía fenomenológica en América Latina será la exigencia de autenticidad. Las ideas prestadas no internalizaron los problemas, no desarrollaron soluciones originales a esos problemas, y en algunos casos se enfrentaron a una falta de soporte académico e institucional. A partir de los años sesenta, la filosofía latinoamericana se nacionalizará, se otorgará carta de ciudadanía, se enraizará, se especificará, se empadronará, en virtud de su utilidad, del servicio que ha de prestar y de su autenticidad. El valor de la fenomenología consiste en hacer explícita la cuestión de nuestra relación con el mundo y con los otros. Cuando la humanidad se hace egoica, ya no trascendental, la humanidad se rompe, se divide

culturalmente. La ética se rompe como moral, lo humano se rompe con las lenguas que interrumpen la comunicación, y las mitologías o relatos mitológico-religiosos de justificación rompen el vínculo humano de unificación.

Las ciencias humanas resultantes de esta primera partición de la humanidad son las ciencias de la cultura, y los factores culturales son las lenguas, las tradiciones y las mitologías. La búsqueda de la identidad favorece la creación de estos relatos mitológico-religiosos, cuya misión es la de cohesionar el grupo social reforzando la partición, dando respuestas antes de plantear las preguntas oportunas (mito). Se repite lo que se supone dado, con una universalidad forzada que contribuye a amalgamar las supuestas identidades culturales. A ello hay que añadir la partición política, que pretende restablecer la linealidad perdida de la humanidad en busca de una identidad.

La fenomenología aparecerá como el componente terapéutico de la enfermedad moderna, como fármaco de la subjetividad y como remedio de la escisión irremediable de la totalidad espontánea definitivamente perdida. Su carácter urgente y salvífico, no invasivo y esclarecedor, le permitirán ampliar las coordenadas teóricas de una filosofía de la cultura y de una antropología filosófica hasta entonces ancladas en un rancio naturalismo decimonónico. La naturaleza, la corporalidad, la afectividad, el “otro”, la comunidad, la universalidad de lo humano, etc., serán los ingredientes de una nueva remitologización que supera la crisis romántica, el desengaño positivista y la promesa utópica de emancipación. En cierto modo, y paradójicamente, con los lemas de orden y progreso la filosofía había pretendido incorporar la teoría a la propia vida. Sin embargo, la novedad de la fenomenología a su llegada al continente consistirá en ser capaz de disolver la vida en la propia filosofía, abriendo un cauce de libertad que doblega la exclusión y fuerza la humanización.

Tercero.

El tercer, y último aspecto, que da cuenta de la ontogénesis de la filosofía fenomenológica en América Latina es el del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), entendiendo por este concepto todos los actos culturales, sociales e individuales que nuestra “vida” no puede sobrepasar. Esta idea está muy próxima a la de “mundo vivido”, el mundo de objetos percibidos, pero entraña una diferencia programática. El mundo vivido, no el mundo de la vida, es el mundo dado. El mundo objetivo queda igualado con el mundo de la vida en cuanto comunidad completa de comunicación posible. En este contexto, puede dejarse de lado la cuestión de cómo el mundo, tomado concretamente como mundo de la vida de la humanidad se relaciona con el mundo objetivo en sentido estricto, es decir, con el mundo en el sentido de la determinación de las ciencias de la naturaleza (Husserl, 1954, p. 189).

El mundo vivido pasa a ser mundo de la vida en cuanto campo de batalla entre el enfoque de las ciencias humanas y el enfoque de las ciencias naturales. El ocaso del positivismo deja una paradoja: las ciencias sofocan el mundo de la vida, cuya estructura objetiva sólo puede ser salvada por una ciencia. Las ciencias no son sino

una transformación (*Verwandlung*) del mundo de la vida. En la contraposición del mundo de la vida con el mundo en sí de las ciencias, el peso (*das Gewicht*) del supuesto verdadero mundo de las ciencias ha de ser necesariamente trasladado al mundo de la vida. Y este “traslado” no siempre se hace efectivo.

En el contexto del continente americano, este desajuste siempre fue patente. La desconfianza en las teorías y la inserción concreta y singular del sujeto en la institución simbólica exigen una ampliación teórica que sólo puede ofrecer la fenomenología. El *factum* está formado por una exuberancia material, hilética, que se empobrece para convertirse en sentido y que resuena en el mundo de la vida, reduplicándose en forma de arte, de mitología y de filosofía, en este caso del Sur. Las ciencias consideran la realidad humana como el término al que ha llegado, de modo incomprensiblemente “emergente”, la realidad, hasta la actual situación dada. La filosofía fenomenológica, por el contrario, considera la realidad humana como el principio desde el que asciende, de golpe, por *epokhê* y por reducción, a un nivel originario, recorriendo, paso a paso, hacia abajo, los niveles, en sucesiva transposición, hasta el estrato en el que “recupera” la realidad humana dada.

El Sur entendió este cambio de escala y en seguida comprendió que la práctica de la fenomenología nos ponía en contacto con la experiencia de los fenómenos mismos antes de identificarlos. Gran parte de esta inconmensurable facticidad y del contacto con la experiencia de los fenómenos se exhibe como experiencia estética y experiencia artística, ambas detenidas y siempre actualizadas en la experiencia de la literatura, del arte, de la música y de la poesía del Sur, entre otros muchos fenómenos. En el caso de la fenomenología, la humanidad “condiciona” la realidad, y ese es su único privilegio.

El cambio del sujeto de la crisis, que pasa de ser la humanidad a ser las ciencias, revela muy bien el fondo del problema, pero la crisis no es de las ciencias, es de la humanidad, por su incapacidad para gestionar y absorber los productos eidéticos. El mundo vivido ejerce una función absorbente con relación al mundo eidético. No es de extrañar que, tras la recepción inicial de la filosofía fenomenológica en el Sur, su desarrollo como corriente de pensamiento se convirtiera en recurso metodológico para una lectura experiencial de la fenomenología.

3. La Fenomenología del Sur

Terminamos esta exposición del mismo modo que la comenzamos. En el contexto de esta indagación hemos expuestos dos tesis que, a pesar de su obviedad, es preciso recalcar. Por un lado, hemos constatado el flujo de transmisión que configura la Fenomenología del Sur, sus modulaciones, recepciones y su desarrollo filogenético. Por otro lado, hemos sostenido que el desarrollo ontogenético de la filosofía fenomenológica en el Sur obedece a aspectos que hacen propicia una recepción y un desarrollo específico. Estamos más cerca de entender la conclusión en las palabras del Dr. Urbina que mencionamos al principio: “La filosofía fenomenológica debe exponer la Vida como Sistema sin anular la vida”.

En el Norte lo académico parece separarse espontáneamente de lo mundano. En el Sur, lo académico y lo mundano se funden. De ahí que tal vez debamos pensar que la fenomenología actual sea una fenomenología donde lo que decide es la Vida del Sur. Por eso, Urbina nos propone hablar de esta Fenomenología. La conclusión es tan obvia como las dos tesis expuestas, pero afecta a la concepción de la fenomenología actual, y ello entraña un cambio de ejes climáticos, poniendo en juego lo que denominamos desde Hegel: la “santidad climática”.

En su obra *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Hegel habla sobre la escisión de la sociedad tradicional y utiliza este concepto:

“Cuanto más progrese la cultura tanto mayor será el poder de la escisión y su santidad climática... y tanto más insignificantes los esfuerzos de la vida por renacer en la armonía... si bien, la superación de esas oposiciones es la tarea de la razón” (Hegel, 1970, p. 22).

El índice espacial de Hegel al utilizar la expresión “santidad climática” alude al paso de la Ilustración por el mundo, desde Francia, el sur del Norte. La unión entre los puntos cardinales y las regiones del espíritu humano, tal como lo describía Schlegel, es una clara herencia del romanticismo, pero también un antiguo prejuicio con connotaciones metafísicas. Los ejes occidente-oriental y norte-sur son orientaciones topológicas muy determinantes en este contexto. Hemos visto su evolución histórica desde todos los ámbitos. La historia es testigo de la narración de los acontecimientos. El *Ómphalos*, el centro de coordenadas del mundo, siempre fue diferente de Hesperia, el lugar donde se pone el sol.

La experiencia artística es la manifestación y el tratamiento de la escisión irremediable de la totalidad espontánea definitivamente perdida en el Sur. Cervantes, Boccaccio, Camões, pero también Borges, Juan Rulfo, José Lezama Lima, Cortázar, García Márquez, Adolfo Bioy Casares, Roberto Bolaño, o Laura Esquivel, por citar algunos, son expresión de esta pérdida, descrita siempre en una lengua inacabada. Este incumplimiento, este inacabamiento, da cuenta de la escisión irremediable que alienta una nueva mitología. Esta mitología es el fármaco de la partición, del alejamiento y de la pérdida. La descripción de los fenómenos desde el Sur muestra la desestructuración del índice topológico y de su “santidad climática”.

El ser humano ya no se representa algo dado, no hay un *rerum natura*, sino que lo conforma creadoramente y lo va configurando en un proceso que es simultáneamente amigable y hostil (Álvarez, 2020). La nueva mitología es ahora un “nuevo realismo”, un materialismo de carácter fenomenológico, pese a su aparente contradicción, no una fenomenología material, ni un idealismo fenomenológico. La conocida expresión “Somos nosotros los auténticos positivistas” (Husserl, 2008, p. 129) no indica un “nuevo Husserl”, indica una nueva mirada, un acercamiento a los fenómenos en cuanto fenómenos. No se trata nunca de hacer historia de la filosofía, sino de hacer, sin más, filosofía fenomenológica.

La Fenomenología del Sur es un saber extrañamente desconfiado de teorías, como si hubiese un extremado miedo a que las teorías acaben suplantando la realidad. Ese modesto saber del Sur es radicalmente antifundamentalista, desecha toda pretensión reduccionista por parte de cualquier posición. El pluralismo del Sur excluye los intervencionismos. Es básicamente un pluralismo materialista, y en cuanto tal, es un saber máximamente apropiado para su modulación cultural. Al negarse a disociar el sentido del significado, y la praxis del sistema de reglas que sin ella se seguirían a ciegas, este saber cobra una intensa coloración moral que neutraliza el universalismo abstracto. Quizá sea en el Sur donde lo académico y lo mundano se funden, quizá se modulen en la tonalidad afectiva y en el colorido de la vida que siempre le han caracterizado. Tal vez la fenomenología actual sea una fenomenología donde lo que decide es la Vida del Sur.

*

Muchas gracias a todas las personas, comunidades filosóficas, editoriales, grupos de investigación, sociedades académicas, instituciones y universidades que trabajan incansablemente en América Latina y en el sur de Europa, desde la Fenomenología y en todos los ámbitos de la sociedad de conocimiento: artes, arquitectura, danza, diseño, ciencias de la salud, geografía humana, tecnologías de la información, ingeniería, física, etc., desde cursos, seminarios, talleres, proyectos de investigación, revistas digitales, y desde la responsabilidad, la crítica y la convicción.

Mi reconocimiento expreso a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y a Marc Richir.

Bibliografía

- Álvarez Falcón, L. (Coord.). (2001). *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid: Ed. Eutelequia.
- Álvarez Falcón, L. (2010). Filosofía en México. El sentido de una presencia. En *Filosofía en México, Eikasía. Revista de Filosofía* V (33). <http://revistadefilosofia.com/33-01.pdf>
- Álvarez Falcón, L. (2010). Reseña La fenomenología en México. Historia y Antología. Antonio Zirión Quijano. Estudio introductorio y selección de textos. En *Filosofía en México, Eikasía. Revista de Filosofía*, V (33). <http://revistadefilosofia.com/33-11.pdf>
- Álvarez Falcón, L. (2012). Phantasia y Subjetividad. El simulacro ontológico y la dimensión del sentido. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (pp. 149-162). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Álvarez Falcón, L. (2016). Ortodoxia fenomenológica, fenomenología arquitectónica y estomatología. En *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IX*. Colombia.
- Álvarez Falcón, L. (2018). La filosofía fenomenológica como una ampliación pedagógica. En *Perspectivas fenomenológicas sobre la cultura. Ensayos críticos*. México: Ediciones Lirio.
- Álvarez Falcón, L. (2020) Pandemonium y distopía. Un ensayo sobre la epidemia y la universalidad de lo humano. En *Reflexiones marginales* (8). México: UNAM. <https://revista.reflexionesmarginales.com/pandemonium-y-distopia/>
- Ayala, F. Mí Berlín (1988). En Ayala, F. *Recuerdos y olvidos* (152-158). Madrid: Alianza Editorial.
- Ayala, F. (1988). La Europa deseada. En Ayala, F. *Recuerdos y olvidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (895 pp). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Caturelli, A. (1962). *La filosofía en Argentina actual*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Depraz, N. (2008). *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)*. Paris: CNED, PUF.
- Gaos, J. (1945). *Pensamiento en lengua española*. México: Stylo.
- Gaos, J. (2018). *Obras Completas I. Escritos españoles (1928-1938)*, 2 volúmenes. Prólogo de Agustín Serrano de Haro, coordinador de la edición Antonio Zirión Quijano. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guy, A. (1989). *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVIe Siècle à nos jours*. Ginebra.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Suhrkamp Verlag-Frankfurt am Main.
- Hurtado, G. (2000). Balance y perspectivas de la filosofía latinoamericana. En *ÉNDOXA, Series Filosóficas* (12). Madrid: UNED.
- Husserl, E. (1945). *Erfahrung und Urteil*. Hamburgo: Claassen Verlag.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Jalif de Bertranou, C. (1996). Recepción y elaboración de la fenomenología en la Argentina. En *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (13) 45-84.
- Krumpel, H. (1992). *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Paz, O. (1993). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pereda, C. (2013). *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*. México: CONACULTA.
- Ramírez C., Mario Teodoro (Coord.). (2012). *Merleau-Ponty viviente*. México: Anthropos-UMSNH.
- Rosales, A. (1998). La Fenomenología en Latinoamérica. En Tymieniecka AT. (eds) *Expansión de la Ontopoyética en la autointerpretación humana en existencia*. Analecta Husserliana (El Anuario de Investigación Fenomenológica 54. Dordrecht: Springer.

- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2020). La Conferencia de Coimbra (Situación actual de la filosofía fenomenológica: la Estromatología). En <https://www.luisalvarezfalcon.com/la-conferencia-de-coimbra-ricardo-sanchez-ortiz-de-urbina/> Próxima edición en *Revista Filosófica de Coimbra*. Portugal.
- Sarti, S. (1976). *Panorama della filosofia hispanoamericana contemporanea*. Milán: Cisalpino-Golliardica.
- Serna, E. La Filosofía En La Historia De América Latina. En *Cuestiones De Filosofía* (15). <https://doi.org/10.19053/01235095.2109>
- Sobrevilla, D. Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina. En *Logos Latinoamericano* (1), pp. 26-35.
- Spiegelberg, H. (1620). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols. La Haya: Nijhoff. (2 vols). 2da edición. (1965). La Haya. Nijhoff.
- Van Breda, H. y Taminiaux, J. (1959). *Husserl et la pensée moderne*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Van Breda y Herman L. (2010). El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl. En *Revista de Occidente* (344), 75-125.
- Vargas Guillén, G. y Ziriñ Quijano, A. (2000). *La fenomenología en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- VV.AA. Filosofía en México. (2010). *Eikasía, Revista de filosofía* (33)- <http://www.revistadefilosofia.org/numero33.htm>
- Ziriñ Quijano, A. (2009). *La fenomenología en México. Historia y Antología*. México: Colección Paideia. Universidad Nacional Autónoma de México.